

BOGDAN SZLACHTA

Kilka uwag o stosunku polskich konserwatystów do dziedzictwa romantycznego

W literaturze przedmiotu niejednokrotnie spotykamy tezę o kształtowaniu się refleksji polskich konserwatystów w klimacie charakterystycznym dla stanowisk romantycznych, osobliwie francuskich, niemieckich i brytyjskich. Z jednej strony zwraca się uwagę na romantyczne korzenie myśli Pawła Popiela i Rzewuskich, którzy kształcili się w tradycjonalistycznej Francji de Maistre'a, Lamennais'go i de Bonalda, z drugiej – na zapożyczenia Józefa Gołuchowskiego i Cieszkowskiego od Hegla lub heglistów niemieckich, ponadto wreszcie na pokrewieństwo myśli środowiska skupionego wokół księcia Adama Czartoryskiego i z orientacją tzw. doktrynerów francuskich, i z opcją działającego w Anglii Burke'a, z którego przymysłów czerpali „doktrynerzy”. Pomijając interesujące zagadnienia, na ile idee Hegla, „doktrynerów” i Burke'a należą do romantycznego dziedzictwa i ile w nich rozmaitych skądinąd wątków oświeceniowych, tak francuskich i niemieckich, jak szkockich, należy zgodzić się z tezą, że – owszem – refleksja polskich zachowawców zakorzeniona jest w stanowiskach filozoficzno-politycznych przełomu XVIII/XIX i początków XIX wieku, powstrzymując się od jednoznacznego osądu, że jest zakorzeniona w filozofii romantycznej, przynajmniej osądu nieznającego żadnych zastrzeżeń¹.

¹ Bez wątpienia, wiele elementów myślenia konserwatywnego można łączyć z tezami pojawiającymi się w pismach romantyków. Fakt, że jeden z ważniejszych nurtów brytyjskiej myśli zachowawczej, obok torysowskiej (sięgającej idei króla-patrioty Bolingbroke'a) i starowigowskiej (nawiązującej do „doktryny krajowej” i idei oświecenia szkockiego), narodził się w okresie romantyzmu, że zazwyczaj wiąże się narodziny konserwatywnej refleksji niemieckiej z preromantykami w rodzaju Justusa Mösera, znajduje przełożenie również na rzeczywistość polską; dość wspomnieć, że zwykle znajduje się załączki myśli zachowawczej albo w wystąpieniu liberała raczej

Warto bowiem na wstępie zwrócić uwagę, że niektóre wątki charakterystyczne dla filozofii romantycznej nawiązywały w dużym stopniu do tradycji, z którą polscy zachowawcy pragnęli zerwać (choćby indywidualizm i emotywizm); że – z drugiej strony – choć w pewnej mierze była im bliska romantyczna pogarda dla przyziemnych spraw materialnych, to łączyła się ona nie tyle z negacją doczesnej rzeczywistości w imię spełnienia abstrakcyjnej idei, ile z wezwaniem do uznania rzeczywistych uwarunkowań położenia politycznego Polaków, żyjących co najmniej w trzech różnych reżimach polityczno-prawnych. Ów sprzeciw wiódł nie tylko do przewyciężenia romantycznego rewolucjonizmu, ale i do mającego ogólniejszy walor odwrótu od abstrakcyjnych idei, także idei niepodległości, jeśli rozumiana ona była jako usprawiedliwiająca nawet najbardziej absurdalny lub nieuzasadniony bunt jednostki albo wybuch społeczny. Kierowano go tedy nie tylko przeciwko doktrynom radykalnych demokratów i indywidualistów, korzystającym wielokrotnie z argumentów zakorzenionych w maksymalistycznej filozofii romantycznej, ale – co bardziej interesujące – także przeciw zaliczanym do obozu zachowawczego członkom emigracyjnego środowiska skupionego wokół Adama Czartoryskiego, zwanego popularnie Hôtel Lambert, i związanego z nim Zygmunta Krasińskiego; błędne, zdaniem konserwatystów krajowych, były właściwe tej grupie tendencje do epatowania ideą niepodległości w każdej nadarzającej się chwili, rojenie o pomocy rządów lub ludów Zachodu dla sprawy polskiej, odciągające od pracy około podniesienia moralnego i materialnego w warunkach niewoli, oraz opór wobec Rosji, który skłonił – choćby Krasińskiego – do potępienia niezrozumianego na emigracji listu Wielopolskiego jako listu szlachcica polskiego do księcia Metternicha.

Owszem, dla konserwatystów krajowych kluczowym problemem pozostawało zagwarantowanie trwania narodu polskiego, ujmowanego – tak jak u romantyków – jako swoisty organizm, nie tego jednak narodu, który mógł być się kolektywnie „zbawić”, ani

niż konserwatysty księcia Adama Czartoryskiego, albo w wypowiedziach Stanisława i Leona Rzewuskich oraz Pawła Popiela na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XIX wieku, wskazując, że ostatnio wymienieni pozostawali pod wpływem francuskich romantyków.

nie tego, który cierpiał za winy całej ludzkości i swym cierpieniem miał ją zbawiać, nie tego wreszcie, którego istnienie usprawiedliwiać miało bunt jednostek, grup lub niego samego przeciwko istniejącemu łaadowi politycznemu z pogwałceniem podstawowych zasad ładu moralnego. Przecież i zachowawcy ze środowiska stańczyków skłonni byli przejąć od romantyka Brodzińskiego tezę, iż Bóg „chciał mieć narody jak ludzi osobowymi, aby przez nie działać na ludzkość”²; głosić za poznańskim konserwatystą Janem Koźmianem, że „wszystkie narodowości idą z Bożego ustanowienia i do istnienia niepodległego oraz wszechwładnego losami swymi zarządu prawo posiadają”, wolno im przeto w „porze stosownej za broń chwycić”; prawo to jednak i wolność były nieodmiennie sprzęgane nie tylko ze wspomnianą polityczną stosownością, ale i z warunkami zwyczajnej moralności i roztropności. Konserwatysta odrzucał bałwochwalstwo narodowości równie, jak inne bałwochwalstwa, choć „najwyżej między ziemskimi obowiązkami” stawiał właśnie „obowiązek narodowości”³. Jego wizja narodu tylko pozornie stykała się z dominującą w polskim romantyzmie, była bowiem oparta nie na szczególnych uprawnieniach narodu i tezie o jego wyjątkowym położeniu, lecz na klasycznej, fundamentalnej dla zachowawców koncepcji ładu i prawa przedmiotowego, wyznaczających powinności, a nie uprawnienia, wskazujących normy warunkujące możliwości jednostek i wspólnot narodowych. Zrywała tedy z rozumowaniem charakterystycznym dla Mickiewicza, który z tezy, iż „każdy lud począł swój byt narodowy z objawienia”, iż „każda narodowość oparta jest na osobnym objawieniu”, a jeśli jest wielka, „powstała z jednej myśli”, żyć winna „tylko dla zrealizowania tej myśli”⁴, wywodził nie tylko wnioszek, jakoby prawidłowo zebrany sejm Rzeczypospolitej działał pod natchnieniem Ducha Świętego⁵, ale i koncepcję opatrnościowego, zbawczego po-

² J. Szuj ski, *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej*, [w:] idem, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, red. H. Michałak, Warszawa 1991, s. 193.

³ J. Koź m i a n, *Dwa bałwochwalstwa w Polsce niebezpieczne*, „Przegląd Poznański” 1849, t. IX, s. 83.

⁴ A. M i c k i e w i c z, *Literatura słowiańska. Kurs 3 (Urywek wykładu II z 13 XII 1842)*, [w:] idem, *Dzieła*, Warszawa 1955, t. 11, s. 18.

⁵ *Ibidem*: Urywek wykładu XXV z 27 VI 1843, s. 202.

słannictwa Polski, wymagającego podporządkowania wszystkich celów i środków temu jednemu, choćby kosztem pogorszenia rzeczywistego położenia podzielonego narodu i buntu przeciwko władzy i jej prawu.

Tradycjonalizm, wrogi optymizmowi mentalno-moralnemu i radykalizmowi politycznemu, wiązany u niektórych przynajmniej romantyków z ideą jednostki wybitnej, zdolnej poprowadzić naród ku niepodległości, wyznaczał podstawę konserwatywnej koncepcji wspólnoty-narodu, zacieśniającej „węzeł łączący ją z przeszłością i przyszłością”⁶, będącej żywym,

⁶ J. Gołuchowski, *Kwestja włościańska w Polsce podług właściwych swoich pierwiastków przed sąd opinii publicznej wytoczona i poprzedzona projektem, w jaki sposób chłopom w Polsce, a nawet w Rosji dopomóc można do nabycia własności gruntowej bez nadwężenia zasad porządku publicznego*, Lipsk 1849, s. 375. W tym względzie przytoczmy wywód Mecherzyńskiego pomieszczony w „Kwartalniku Naukowym” Helcla (t. II, s. 109–113): „Tkwi w każdej pojedynczej społeczności własna moc, zdolność kształcenia się i doskonalenia, jak w dziecku są siły do wzrostu i dojrzewaniu potrzebne; skąd dziecko to staje się z czasem mężem, nie przestając być zawsze jedną i tą samą istotą. Zgoła społeczność każda kwitnie i wzrasta według wzrostu krzewiących się w niej sił i żywiołów przyrodzonych, a oświecenie jest rozwinięciem się, kwiatem i najpiękniejszą koroną jego życia. Jak kwiat i liść żyjącej rośliny musi spoczywać na swoim pniu żywotnym, z korzenia swej żywotności ciągnąć soki życiem płynące i życie z życia rozwijać [...]. Z tej zasady wychodzi pojęcie ogólne uprawy społecznej, czyli w obecnym życiu społeczeństwa, czyli w historycznej dali przeszłości. Nie mieszajmy historii z chronologią; historia nie jest kroniką [...]. Historia jest refleksją, odbitym światłem życia [...]. Jeżeli dzieje malują dokładny obraz życia, powinien się w nich objawiać stan i wewnątrz poruszenie ducha, z którego wszystkie działania wypływają. W tym rozumieniu historii, oświecenie jest nieoddzielną od historii i spraw i działań społecznych”. „Siła jakiejś niewidzialnej ręki kieruje losami ludów; gdy idzie o narody polityka jest wyrazem oznaczającym tę siłę środkową działalności, władzą poruszającą działaniami społeczeństw [...]. Społeczność uważać należy jako jednostkę zbiorową, powstającą w związku wielu pojedynczych jestestw mocą paw, sił i działań woli w jedno jestestwo zespolonych. Ma więc, jak człowiek pojedynczy, swoją środkowość, ognisko żywotności, punkt zjednoczenia się w swoich pomysłach [...]. Czas wyprowadza pomysły, a za nimi iść musi odpowiedni ruch w związku społecznym. Pomysły te rozwijają się stopniami, wzmacniają i dojrzewają, a w miarę ich dojrzewania społeczność przybiera kierunek coraz pewniejszy, stanowczy i powszechny; kształci, rozwija oświatę,

rozwijającym się organizmem, łączącym pokolenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Tradycjonalizm, ufający bardziej w doświadczenie zdobywane w toku ewolucji wspólnoty i jej mądrość niż w ustalenia wyzuteego z odniesień wspólnotowych rozumu jednostkowego i uczuć powodujących jednostkami, choćby poświęcającymi się za tę wspólnotę, zakładał istnienie obok norm zmiennych – rzec by można akcydentalnych – zbioru bezwzględnych powinności, które należało honorować w każdym miejscu i czasie i których żadnej jednostce ani pokoleniu nie wolno było poddawać miarom własnej użyteczności; każda jednostka bowiem i każde pokolenie były powołane do przechowania i wzbogacania wspólnotowej mądrości, będąc tylko elementem „wielkiego duchowego organizmu”, w którym „wszystkie części są dla siebie i dla innych, i wszystkie razem tak są zrośnięte z sobą, że stanowią tylko jedną nierozłączną całość”⁷; w którym „nie ma równości, bo różnic pełno, i te różnice są nawet istotnym warunkiem istnienia całego organizmu”, jak „nie ma nieograniczonej wolności”, bo jest „nieprzerwany łańcuch podległości i zawisło-

i słowem przeradza się według wzoru swoich wyobrażeń. Ku tym pomyśłom zwracają się, tak jak z nich początkowo wypływają, wszystkie usiłowania społeczne, podobne w tym do stron różnobarwnych [...]. Jeżeli społeczność waha się w swoich sprawach, cofa lub naśladowniczo tylko działa, można z pewnością twierdzić, że nie widzi się jasno w swoich pojęciach, nie ma przed sobą tego przewodniego światła; dlatego stać musi w nieczynności i zwątpieniu [...]; jeśli pomysły [będące »wyznaniem wiary społecznej«] uderzające mocą i powabem nie zajmą go, nie uniosą i w samej głębi nie przenikną ducha i serca, wtedy żyje on tylko podług urojeń fantazji, nie widząc przed sobą celu żadnego ani żadnego przedmiotu, któryby zdołał skłonić go do nowych postępów i do zmiany życia [...]. Pojedynczą organiczną społeczność uważać należy nie jak zbiór ludzi osiadłych na przestrzeni określonej pewnymi granicami, ale jako ogół moralny, czyli pojmować ją w ogóle i zjednoczeniu wszystkich razem wyobrażeń i pojęć cechujących jej istotę”. Analogiczną tezę znajdujemy we współczesnej deklaracji Ruchu Młodej Polski *Między Polską naszych pragnień a Polską naszych możliwości* („Polityka Polska” 1984, nr 4, s. 10): „wspólnota narodowa, ukształtowana w trakcie historycznego rozwoju, oparta na wspólnym ideale cywilizacyjnym, obejmuje w tej samej mierze przeszłe, teraźniejsze i przyszłe pokolenia, realizując w sobie pewien niepowtarzalny typ duchowej osobowości”.

⁷ J. Gołuchowski, *op. cit.*, s. 675.

ści jednych od drugih, a wszystkich razem od całości i całości od pojedynczych części”⁸.

Konserwatywny organicyzm decydował o sprzeciwie wobec rewolucjonizmu i radykalizmu, wiązanych z romantycznym kulturem pokolenia lub jednostki, tak jak decydował o krytyce anarchii przedrozbiorowej i „spiskomanii” porozbiorowej, *liberum veto* i *liberum conspiro*, „szerzącej się klęski samobójczego szarpania się i ćwiartowania na sztuki polityczne i socjalne”. On wyznaczał również racje sprzeciwu wobec dwóch, rzadko dostrzeganych a poważnych, zagrożeń: wszechwładztwa rządów, których „stała i dyskrecjonalna nad ludami władza” miałyby wypływać „wprost z prawa Bożego”, i wyłączności stanowej, negującej jedność wspólnoty⁹; zagrożeń, które w wielkiej mierze uza-

⁸ *Ibidem*, s. 622. Organicyzm konserwatystów wiązał się z krytyką myślenia racjonalistycznego, rozumowania wychodzącego z dowolnych przesłanek i negacją istotnych dla życia jednostek i wspólnoty czynników irracjonalnych. Nade wszystko jednak był organicyzm przeciwieństwem atomizmu, którym brzemienne były stanowiska niektórych romantyków, eksponujących znaczenie indywiduum, nakazujących wychodzić ze swego „ja” i postrzegać wspólnotę jako zespół bezwolnych poddanych, a nawet głoszących kult machiawelizmu (zob. W. L. Jaworski, *Projekt Konstytucji*, Kraków 1928, s. 13–14).

⁹ A. Z. Helcel, *Zadania konserwatywnego dziennika*, [w:] H. Lisicki, Antoni Zygmunt Helcel, 1808–1870, Lwów 1882, s. 28. Analizując konsekwencje stosowania „prawa *liberum veto*”, które każdemu szlachcicowi oddawało w rękę przyszłość i los narodu”, Szujski zwracał uwagę na dwie kwestie: z jednej strony, wyjaskrawiał sposób myślenia szlachty o udziale i roli jej stanu, z drugiej, zauważał, że „nie w samej prywacie, nie w samych intrygach trzeba szukać przyczyny utrzymania się tego zgubnego prawa [*liberum veto*], trzeba jej szukać w duchu narodu, który rozwinąwszy do ostateczności indywidualność osobistą, rozwinąwszy ją w świecie, w którym niwelacja zwyciężała, patrzył na prawo warunkujące tę indywidualność jako na źródło wolności, jako na właściwość i chlubę swoją”. Z dwóch zatem stron zagrażało organicznemu społeczeństwu to prawo: zamykało naród do jednego stanu i wzmacniało indywidualność osobistą, osłabiało więzi międzystanowe, a tym samym rozbiło wspólnotę polityczną oraz atomizowało ją. W rozczłonkowania owej wspólnoty politycznej Polska rozdarła została na „małe orientalne monarchie, trzymane przywiązaniem zgłupiałej szlachty do tego lub owego dygnitarza”, a co za tym idzie – doszło do „uronięcia wszelkiego interesu ogólnego, wszelkiego pojęcia potrzeb krajowych” (J. Szujski, *Rzut oka na stanowisko Polski w historii powszechnej*, [w:] *idem*, *O fałszywej historii...*, s. 54–55). Tezy Helcła i Szujskiego stanowiły główną rację „państwo-

sadniane były lub być mogły za pomocą argumentów bliskich nie tylko zachodnim romantykom; zagrożeń sprawiających, że w sytuacji, w jakiej znajdował się naród polski, niepodobna było sięgać ani po kult wybitnej jednostki, jak czynił Carlyle, ani – śladem niemieckich romantyków – po kult nieposiadanego, a uosabiającego ideę narodową państwa, ani po koncepcje de Maistre'a i Hallera, epatujące wizjami dyskrecyjnej władzy i ograniczonego systemu reprezentacji stanowych, ani wreszcie po doktryny tych romantyków, którzy eksponowali znaczenie siły i przebiegłości kosztem prawa moralnego.

Zapowiedź spełnienia niebezpieczeństwa „wszechwładzy państwa” znajdowali konserwatyści w romantycznym mesjanizmie Hoene-Wrońskiego, wyznającego heglizm ze zmienioną twarzą, oddającego cezaryzmowi panowanie nie tylko nad zewnątrz człowieka, ale i nad jego duchowością, zapoznającego tym samym kluczową rolę Kościoła katolickiego jako niezależnej od państwa wspólnoty pośredniczącej między Bogiem i jednostką¹⁰. Zapowiedź buntu przeciw łaadowi moralnemu, spoglądania na rzeczywistość z „wsobnej” perspektywy narodu lub jednostki i zakwestionowania norm przedmiotowych dostrzegali w mesjanizmie Mickiewicza, w jego tezie o misji Polski, której śmierć polityczna, tak jak śmierć Chrystusa na krzyżu, miała być spełnieniem soteriologicznego planu Opatrzności polegającego na dźwiganii ludzkości z dna upadku, i w poetyckiej idei mesjasza osobowego, i wreszcie w znaczeniu nadawanym przez niego aktowi upadku jako jednej z dwóch najważniejszych cezur historii ludzkości. Zwłaszcza mesjanizm *Ksiąg pielgrzymstwa* oddalał

wego” punktu widzenia konserwatystów okresu międzywojennego, skoro – jak pisał Jan Bobrzyński – „interes państwa traktowali oni nie abstrakcyjnie, lecz jako wypadkową interesów wszystkich poszczególnych warstw i sfer obywatelskich, w założeniu realnej i rzetelnej korzyści dla ogółu, gdyż taka tylko korzyść posiada gwarancje trwałości [...]”. Trwałą natomiast korzyść przynieść musi każdej warstwie i sferze scharmonizowanie jej interesów z potrzebami całego państwa (*Program i zadania krakowskiej szkoły konserwatywnej. Odczyt wygłoszony na pierwszym walnem zebraniu Stronnictwa Prawicy Narodowej w Warszawie 16 listopada 1926*, Warszawa 1926, s. 7).

¹⁰ Zob. choćby niepodpisany artykuł Hoene-Wroński, „Przegląd Poznański” 1852, t. XIV, s. 157 i n., 271 i n.

Mickiewicza od konserwatystów odrzucających proponowane przez poetę drogi „wyjarzmiania” Polski, opierające się na swoistej „religii ojczyzny i narodu”, stawiające ponad Odkupicielem naród, który będąc ludzką wspólnotą, zajmował miejsce zastrzeżone dla Syna Bożego w eschatologii chrześcijańskiej, słowem – czyniące dzieje ewangeliczne jedynie figurą dziejów narodowych, skoro ostateczne dopełnienie męki i zmartwychwstania Chrystusa następowało w „umęczeniu narodu polskiego” i jego przyszłym, a niewątpliwym, „wybiciu się na niepodległość”, brzemieniem w konieczność pełnej przebudowy świata¹¹. Ze zgrozą odnajdowano i młodzieńczą fascynację „wallenrodyzmem”, jako polską odmianą makiawelizmu, i głoszoną pod wpływem Towiańskiego tezę o możliwości adekwatnego poznania przez jednostkę przez „podniesienie jej ducha”, i ideę wzniesienia „nowego piętra” Kościoła powszechnego, zaznaczając, że poeta szuka nadziei poza realnym światem wbrew powinnościom określanym przez realny Kościół katolicki, skupiony wokół zagrożonego zewsząd papieżstwa, że zrywa z chrześcijańskim „życiem w obowiązku”, wskazywanym katolickim narodom przez Głowę Kościoła¹², że wreszcie głosi – za Towiańskim – religię uczucia, kwestionując, jak protestanci oznaczający treść wiary rozumem, bliski katolikom autoritet zdolny wskazać zakres powinności moralnych¹³.

¹¹ Por. przede wszystkim J. Koźmian, *Dwa ideały polskie*, „Przegląd Poznański” 1851, t. XII, s. 114–130.

¹² Zob. *‘Emigracja polska w obec Boga i narodu’ przez W. Wielogłowskiego – rozbiór krytyczny*, [w:] „Przegląd Poznański” 1848, t. VII, s. 272. W tymże czasopiśmie oceniono krytycznie *Pana Tadeusza*: zarzucono oto poecie, że wyjaskrawiając słabość erudycji Polaków, kreśląc obraz Polski zaściankowej i rodowej, odmawiał jej „warunków, jakich wymaga państwo o narodowości wykształconej”, uznając tym samym, że naród polski nie jest dostatecznie oznaczony i nie posiada własnej myśli, przeto przymoc organiczna Rosji jest dla niego niezbędna. Mickiewicz nie zasługiwał tedy w ujęciu krytyka ani na miano rodzimego filozofa, ukazującego siłę narodowości, jej misję, konstytucję naturalną i powołanie, ani nawet na miano Polaka, a jedynie zaściankowego szlachcica litewskiego, tytułowego Pana Tadeusza (*Sprawozdanie z Schnitzlera dzieła o Rosyi pod panowaniem cesarzów Alexandra i Mikołaja*, „Przegląd Poznański” 1847, t. V, s. 510–511).

¹³ Przeciwno temu pisał zmartwychwstaniec Piotr Semenenko, że „uczucie nie jest drogą do poznania prawdy. Jedyną w tej mierze drogą [jest] wiara, zaczerpana w nauce Kościoła, *fides ex auditu*. Zanim się czci

A przecież, jak pisał Jan Koźmian, i na co godzili się niemal wszyscy zachowawcy aż po kres XIX wieku, „bezwzględny dla całego katolickiego świata ideał” mogło wyznaczać jedynie „słowo Boże spoczywające pod strażą Kościoła”, wokół niego zaś krążyć winny „inne ideały sfer pomniejszych”, których wartość „próbuje się ich harmonią z owym ideałem chrześcijańskim; tylko ideały zgodne z prawdą Bożą mają [bowiem] siłę trwania i siłę płodności, ideały jej przeciwne przemijają, a przemijają bezpowrotnie”. Do rzędu „próbowanych” zaliczano ideały narodowe i uznawano je za błędne, jeśli akcentowały kosmopolityzm lub zaściankowość, negowały obiektywny walor rzeczywistości „przed-sobnej”, idealizowały dumę, kłamstwo albo i zdradę na korzyść ojczyzny, uzasadniały dualizm moralny i nadmierną chwałbę narodową, powodując obłąkanie sumień polskich, eksponując znaczenie walki, a nie pracy, uczucia, a nie roztropności, spisków i buntu, nie zaś pokory, powinności i wytrwałości; ideały głoszone dla spełnienia zbiorowych namiętności, które epatowały wizją gwałtu, przymusu i interesu stronniczego, nie bacząc na rzeczywistość i prawdziwe obowiązki narodowe, zapoznając, że cnotą, nie bronią z kuźni czarta zwalczyć jedynie można moce szatańskie¹⁴; nie bronią, lecz cnotą, której znaczenia nie doceniał elitarystyczny mit „królów duchów”,

Boga w duchu i w prawdzie, nawet by Mu można cześć składać, trzeba posiadać prawdziwą wiarę, któraby nam wskazała, jaki to jest duch i jaka prawda, zaś wiara tylko z nauki Kościoła idzie”. Pan Bóg bowiem „tylko Kościołowi rzeczy wiary oddał. Nauka Kościoła [przeto] pokazuje nam, co mamy wierzyć, nie zaś uczucie”, jak u Mickiewicza i Towiańskiego, „lub rozum”, jak u protestantów (cyt. wg B. Szlachta, *Ład-Kościół-Naród*, Kraków 1996, s. 153). Charakterystyczny dla towianizmu „wgląd w siebie”, dotarcie do „jestestwa wewnętrznego” drogą intuicji, przenosił jego wyznawców do grona stale krytykowanych przez zachowawców nowożytnych „filozofów wsobu”, niszczących „całą naukę Chrystusa przedmiotową, naukę rzeczywistości istniejących niezależnie od człowieka” na skutek przeniesienia jej „nazwami na pole działalności wewnętrznej człowieka, najczęściej na pole czucia i wyobraźni, którym żadnego prawdomierza nie daje i które samopas puszcza, choćby aż do szaleństwa” („Przegląd Poznański”, t. XXXV, s. 355). W podobny sposób krytykowano także stanowisko zajmowane przez Libelta. Por. szerzej B. Szlachta, *op. cit.*, s. 151 i n. oraz odpowiednie przypisy.

¹⁴ J. Koźmian, *Dwa ideały polskie*, ss. 114–127.

tworzących naród z biernej masy poddanych, mit bliski Słowackiemu, raz podkreślającemu rolę władców, kiedy indziej warcholów w rodzaju Zborowskiego, nieodmiennie głoszącemu – wedle Bobrzyńskiego – bezden ny fałsz¹⁵, bo pokładającemu nadzieję w rewolucjonizmie ludu oraz oczekującemu z martwych powstania raczej niż odrodzenia narodu, odpomnienia przezeń jego dawnej, a twórczej dla przyszłości, idei, niezbędnej dla spełnienia eschatologicznych przeznaczeń świata¹⁶.

Podobne uwagi mogli byli kierować zachowawcy pod adresem najbliższego im wieszczu – Krasińskiego, zdaniem Tarnowskiego, „jedyne go na świecie poety, w którego poezji nie ma nic osobiste go”¹⁷. Także on zalecał bowiem cierpienie i pracę dla zasługi,

¹⁵ M. Bobrzyński, *Historia, legenda, powieść historyczna*, Kraków 1934, s. 8. Konserwatyści atakowali Słowackiego nie tylko za przejmowanie licznych elementów mesjanistycznych, nie tylko za „marzycielskie rojenia i fantazje”, ale także, a może przede wszystkim, za radykalną krytykę szlachty i wzywanie do burzenia wszelkich, uznanych przezeń za zastane, form, i to nie tylko wtedy, gdy wymaga tego – jak u Mickiewicza – „nowe objawienie”, lecz w każdej chwili życia i w każdym momencie historii narodowej. Zarzucany Słowackiemu ideał „świętej anarchii” zachowawcy odczytywali, wzorem Krasińskiego, jako wezwanie do wsparcia przemocą żądania, by szlachta „zapierała się religii wspomnień i pod pozorem wyrzeczenia się przesądów ojcom bluźniła” (*Nowe psalmy przyszłości*, „Przegląd Poznański” 1848, t. VII, s. 636).

¹⁶ Zob. zwłaszcza Słowackiego *Odpowiedzi na „Psalmy przyszłości”* Krasińskiego oraz poemat *Uspokojenie*, ale także *O potrzebie idei* z 1846 r., gdzie znajdujemy wezwanie do „wyjęcia z dusz dawnej polskiej idei, która była budowaniem kraju na wolności ducha ludzkiego”, idei kojarzonej z formą rządu, „która w przewidzeniu bożym musi koniecznie nastąpić i być uczynioną przez narody”. Zapoznając tę ideę, a zatem porzucając Ducha Świętego, Polacy utracili ojczyznę starożytną mocą kary Boga wymierzonej ludziom, którzy przestali szanować „świętość i wolę jednego obywatela, [...] zaczęli a ustali, jako anioły, które widziały niebiosa, a nie weszły, jako naród, który stał przewodnikiem i wzorem ludów, a zszedł na małego naśladowcę [ducha] innych narodów”, niebędącego „ostateczną formą w myśli bożej dla ludzkości”, bo wymagającego „niby-równości przed prawem, [reprezentacji] przez kilkuset myśli milionów” i czyniącego reprezentantów opozycyjnych niewolnikami, skoro muszą oni ulegać „prawom, na które się nie zgodzili” (J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1956, t. 7, s. 317–319).

¹⁷ S. Tarnowski, Zygmun t Krasiński, cyt. [w:] *Stańc zcy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, wybór M. Król, Kraków 1982, s. 177.

która miała być doceniona przez Boga-wskrzesiciela Polski¹⁸, tworzył „powieść o Chrystusowej Polsce”, prawił, że była doskonała, tak jak Chrystus, poniosła śmierć dla odkupienia narodów, tak jak On z martwych powstanie, by otworzyć na ziemi nową erę sprawiedliwości i miłości, a tym samym przesuwał namysł z działań w danych okolicznościach na marzenia o realizacji planu Bożego w historii ludzkiej i stawiał alternatywę rozłączną: „jedno z dwojga – albo święta przyszłość ludzkości przepada albo warunkiem jej dopełnienia się jest życie Polski”¹⁹. Także jego apoteoza odkupieńczej misji Polski nie była w stanie uzasadnić polityki dostosowanej do niejednorodnej rzeczywistości politycznej dawnych ziem polskich, co więcej, stawała się racją bezkompromisowego oporu wobec władz, w dyplomatycznych zaś zabiegach ugrupowania emigracyjnego – dodatkowym argumentem obok tezy o potrzebie

¹⁸ Zob. krytykę stanowiska Krasińskiego pióra Juliana Klaczki, *La poète anonyme de Pologne*; Lisicki twierdzi, że *Irydion* określił taktykę Polaków w r. 1862, a teza Krasińskiego o konieczności pokuty określiła treść *Odpowiedzi na List szlachcika polskiego* powstałego w środowisku Hôtelu Lambert, w której zarzucono Wielopolskiemu wdzieranie się w uprawnienia Boga, jedyne go zdolnego orzec, czy pokuta już wystarczająca. Opcja Krasińskiego, nazywanego nawet zapoznanym prekursorem personalistycznego konserwatyzmu polskiego (A. Korwin, *Od wydawcy*, [w:] Z. Krasiński, *Memoriały polityczne*, Siedlce 1987, s. 5), jest wielce charakterystyczna, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę opinię Lisickiego, który stając po stronie Wielopolskiego, wskazał, że ilekroć „przychodziło do obmyślenia wspólnego planu działania, przenoszono kwestię z ziemi w obłoki; występował mistycyzm pomiatający ludzką pracą budującą; ascetyzm cały zanurzony w przyszłych czasach, ślepy na rzeczywistość, płodzący homilie o zasłudze przez doskonałość lub pokutę narodową, proroctwa o brzemienności świata wielką przemianą, jednym słowem czystą negację, z którym i walczyć znaczyło tyle, co walczyć z cieniem” (W. Lisicki, *Antoni Zygmunt Helcel*, t. I, s. 191).

¹⁹ Przedmowa do *Przedświtu*. Krasiński twierdził, że, „w analogicznym stosunku dzisiaj mają się do siebie nadchodzący postęp historii i Polska; [że] koniecznym pierwszym warunkiem drugiej zmartwychwstanie; [że] trzeba było śmierci naszej, trzeba będzie naszego wskrzeszenia na to, by słowo Syna człowieczego, wieczne słowo życia, rozlało się na okręgi społeczne świata. Właśnie przez naszą narodowość umęczoną na krzyżu historii, objawi się w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną i że Kościół Boży na tej ziemi, to nie tylko to lub ono miejsce, ale cała planeta i wszystkie jakiekolwiek być mogą stosunki tak osobników, jak narodów między sobą!”

przywrócenia równowagi europejskiej²⁰. Nawet po rabacji galijskiej Krasiński nie był zdolny uwzględnić konieczności działania polskiej szlachty w państwach nastawionych wrogo wobec jej usiłowań i marzeń, dla utrwalenia narzuconego porządku skorych do konfliktowania jej z ludem, a w każdym razie podejrzliwie spoglądających na wszelkie próby stawiania sprawy polskiej. Nadal utrzymywał, że „idea ojczyzny w całym słowa znaczeniu to ta, która wskazuje narodowi obowiązek poświęcenia się za całą rasę ludzką”²¹, że męczeństwo Polski jest analogonem męczeństwa Chrystusa²², że „losy świata zależą od sposobu, w jaki Polska zginie lub zmartwychwstanie”²³, ale „zmartwychwstanie za cenę konania”²⁴.

Usiłowania polskich mesjanistów: Wrońskiego i Towiańskiego, Mickiewicza i Słowackiego, Brodzińskiego i Krasińskiego, a zarazem „znanie narodowej poezji polskiej” i polskiej filozofii romantycznej²⁵ krytykował w kazaniu *O Krzyżu wielki kaznodzieja Hieronim Kajsiewicz*, wskazując, iż nadzieje na spełnienie nadzwyczajnego posłannictwa Polski wbrew prawdzie dziejów i katolickiej z naturze konstytucji narodu są zupełnie płonne: „Być

²⁰ Nie tylko mesjanizm apoteozujący Polskę wiódł w błędnym kierunku grupy zachowawców emigracyjnych; w podobnym kierunku wiodła teza Bohdana Zaleskiego o winach Polaków, którzy przez pokutę za nie mieli wybić się na niepodległość w chwili, gdy miara pokuty się wypełni; i w tym przypadku zapomniano, że pokutować może jednostka, a nie naród; także zatem ta opcja wiodła ostatecznie do tezy o sprawiedliwości Bożej, która doprowadzić miała do zmartwychwstania Polski (por. H. Lisicki, t. I, s. 187 i n.).

²¹ Z. Krasiński, *List do hrabiego Montalembert z powodu jego mowy o Polsce*, wygłoszonej dnia 21 stycznia 1847 w Izbie Parów, [w:] idem *Memoriały polityczne*, s. 14.

²² *Ibidem*, s. 13.

²³ Z. Krasiński, *Memoriał do Guizota*, [w:] idem, *Memoriały polityczne*, s. 11.

²⁴ Idem, *List do hrabiego Montalemberta...*, s. 14.

²⁵ W ujęciu Mickiewicza owym znamieniem był właśnie mesjanizm. „Literatura, filozofia i poezja polska są mesjaniczne”, głosił w drugim kursie *Literatury słowiańskiej*, wskazując „trzy kardynalne punkty filozofii”, znajdowanej „w poematach, w historii i w pismach polskich mężów stanu: konieczność ofiary, posłannictwo chrześcijańskie narodu polskiego, konieczność jego śmierci i odrodzenia, oraz powszechność, powszechna dążność mesjanizmu” (A. Mickiewicz, *Urywek wykładu XXXII z 28 VI 1842*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 10, s. 408–409).

może – głosił zapoznany dziś zmartwychwstaniec – że plemię nasze otrzyma w ludzkości i na korzyść Kościoła powołanie, jakie miawały inne plemiona. Może z naszego plemienia wzbudzić Bóg męża, jakich wzbudza w trudnych czasach, kiedy wiara i sprawiedliwość uciśniona, kiedy rodzaj ludzki krzyczy od wielkich boleści”; to wszystko jednak nie dowodzi, „aby naród nasz był powołany jak Izrael do wydania nowej prawdy, nowego objawienia, nowego Mesjasza, aby marzenia poetów były prorocत्वami”²⁶. Ich mesjanizm był i heterodoksyjny, i politycznie błędny, skoro ukazując narodowi nadzwyczajne posłannictwo i przygotowując nadejście nowego świata, w którym zrealizowane zostanie Królestwo Boże i zbawione będą wszystkie narody, podsycając sprzeciw wobec rzeczywistości i wskazując „sztuczne fantomy idealnych stosunków”, zakłócał „naturalny rozwój”²⁷ zapoznawał pozadoczesny wymiar rzeczywistości człowieka, nadmiernie wywyższał moment polityczny i odводził od wypełniania obowiązków, nie nowych wszak, ale tych, które Bóg nakazał spełniać członkom wszystkich narodów, i tych, które nakładał szczególnie na członków narodu polskiego w momencie przydania mu „ducha indywidualnego”.

W ocenie zachowawców mesjanizm nie był środkiem służącym rzeczywistemu podniesieniu narodu, skoro nie skłaniał jego członków do odpomnienia owych źródłowych powinności, przekazywanych przez tradycję wspólnoty. Przeciwnie, wzywał do buntu wobec świata zastanego, niesprawiedliwego i pełnego cierpień, buntu, który albo sięgał do dowolnie wymyślonego ideału, albo statuował nowe objawienie będące rozwinięciem i „przekroczeniem” nauczania Kościoła, jedyne go wszak – zdaniem konserwatystów – depozytariusza treści Objawienia. Stanowiąc konsekwencję narodowo-patriotycznej egzaltacji równającej ofiarę narodu z Boskim wzorem, mesjanizm wbijał Polaków w dumę, dzieląc ich na tych, którzy „podniesionym uczuciem” zdolni są uchwycić posłannictwo, i tych, którzy treść powinności wspólnotowych pragną uzgodnić z obowiązkami wskazanymi przez Ko-

²⁶ H. Kajsiewicz, *Pisma*, Berlin 1870, t. I, s. 144.

²⁷ J. Bobrzyński, *Konserwatyzm w Polsce*, [w:] *Na drodze walki. Z dziejów odrodzenia myśli konserwatywnej w Polsce*, Warszawa 1928, s. 99.

ściół, zatrzymując się na poziomie, który należało opuścić. Chiliaistyczne wizje mesjanistów i próba terrastralizacji Królestwa Bożego prowadziły do nadawania rzeczom względnym wartości absolutnej, „sakralizowały” polityczne i społeczne idee (w rodzaju niepodległości, wolności lub równości), czyniły naród nieśmiertelnym, prowadzącym świat ku zbawieniu, i traktowały religię jako narzędzie usprawiedliwiania przedsięwzięć politycznych wiodących w różnych kierunkach, nie tylko przecież ku wyzwoleniu narodu, ale i ku jego bezwarunkowej zgodzie na istniejącą rzeczywistość. W ostatnim kierunku zmierzali zdaniem konserwatystów szczególnie ci mesjaniści, którzy – tak jak Towiański – łączyli związkami przyczynowymi grzech, cierpienie i karę, twierdzili, że naród z woli Boga cierpi koniecznie za grzechy i winien za nie ponieść karę, przydając niemal providencjalne usprawiedliwienie zaborcom i zbliżając się do granic narodowej apostazji.

Tymczasem, jak wskazywał najbliższy zachowawcom wieszcz Krasiński, nie apatią, lecz czynem winni byli odpowiedzieć Polacy na wezwanie do odrodzenia narodowego, czynem jednak nie rewolucyjnym, nie jednostkowym ni zbiorowym buntem przeciwko rzeczywistości, ale trudem niepodzielonej wspólnoty. Nie historyczna konieczność, ale zasługa mierzona spełnianiem codziennych powinności warunkowała trwanie i rozwój narodu, zasługa zyskiwana w danych warunkach przez respektowanie rzeczywistych wymagań stawianych przez Boga narodom- osobom, nie będącym konglomeratem autonomicznych, powiązanych z sobą kontraktem jednostek, lecz organizmem „strzegącym przekazanego przez przeszłość skarbu tradycji wszelakich, jakie pozostały, pojmującym się w ciągłości i konsekwencji z przeszłością, dziedziczącym w każdym pokoleniu cnoty z obowiązkiem doskonalenia ich, a grzechów z obowiązkiem ekspiacji”²⁸. Przecież jednak, w ujęciu konserwatystów, ekspiacja nie miała być „ofiara” na rzecz innych, nie wymagała wstępowania na barykady w imię politycznego sprzeciwu, ale polegać miała na wytrwałej pracy około własnego dobra. Naród nie miał dokonywać ekspiacji za grzechy innych, nie ponosił odpowiedzialności za nie, podobnie jak nie był niewinną ofiarą cudzej przewrotności, ale cierpiał za własne winy, dążyć miał więc do oczyszczenia samego

²⁸ J. Szujski, *Kilka prawd...*, s. 190–192.

siebie, a nie poświęcać się dla odkupienia świata²⁹. Wedle zgodnej opinii niemal wszystkich członków polskich szkół historycznych drugiej połowy XIX wieku, tak krakowskiej, jak i warszawskiej, i wbrew mesjanistycznej tezie o jego wyjątkowym losie, naród polski podlegał jednakim, nakreślonym przez Opatrzność dla wszystkich narodów, prawom³⁰, i jako taki winien był dokonać rachunku sumienia z własnych win, przemyśleć je i podjąć próbę poprawy.

Równie krytycznie jak mesjanizm oceniali konserwatyści próbę uzasadnienia kluczowej roli Polski w dziejach świata, opartą nie na argumentacji religijnej czy teologalnej, lecz filozoficznej, ale także mającą korzenie romantyczne. Skądinąd najczęściej nie przypisywano jej waloru swoiście polskiego, jak rzecz się miała w przypadku mesjanizmu; zwracano raczej uwagę na szczepienie przez nią w kulturze rodzimej błędnych idei nurtujących na Zachodzie, propagowanych pod mylącą nazwą „filozofii narodowej”. Wskazywano, że panenteistyczne systemy Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego równie bezzasadnie jak mesjanizm wbijały Polaków w dumę, skoro głoszona w nich „filozofia czynu” wieńczyć miała romańskie i germańskie nurty filozoficzne i jako taka nie tylko wyznaczać kres filozofii, ale i uzasadniać potrzebę istnienia Polski. I w tym przypadku o konieczności istnienia narodu przekonywać miały, zdaniem konserwatystów, nie bałamutne przywidzenia i miłość własna, nie „wichrząca i opóźniająca” sama mądrość ludzka, osobiwie „stara, czy

²⁹ Konstanty Grzybowski zauważa jednak, że o ile dla romantyków grzech był jedynie złem, a jego funkcja streszczała się w ukazywaniu treści zła (dla jednych romantyków była nim rewolucja, dla drugich zaś ucisk ludu), dla zachowawców podobnych Szujskiemu „grzech” spełniał już funkcję odmienną, służył jako narzędzie realizacji celów zgodnych z „osobowością narodu” (jak we wspomnianym przez Szujskiego przypadku „niepolskiej teorii konspiracyjnej, którą zsyła Opatrzność, aby społeczne sprowadzić zrównanie”); dopiero po spełnieniu celu owo narzędzie miało być identyfikowane jako „grzeszne”, zob. K. Grzybowski, *Szkoła historyczna krakowska*, [w:] B. Skarga (red.), *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, Warszawa 1975, t. II, s. 553.

³⁰ Polemizując z mistyczną historiozofią Polski jako „Chrystusa narodów”, pisał np. Szujski („Przegląd Polski” 1866, t. IV, s. 310), że przestaje „wierzyć, aby dla nas inne prawa bytu istniały, jakie dla innych organizmów narodowych i państw nakreśliła Opatrzność”.

to zachodnia czy wschodnia", ale „pokajanie się pod ręką Pańską". Potrzebna była nie filozofia narodowa, która naśladuje jeno obcych i niesie niebezpieczeństwo, że cudze wpływy zrodzą fałszywe do niej popędy; potrzebne było „życie ojczyste, wielka siła moralna i owa potęga, co dziejową jest sprężyną, co rozszerza serca, rozskrzydla myśli i czyny". Dopiero po odzyskaniu siły moralnej przez odrodzenie życia narodu świadomego powinności i spełniającego je w życiu codziennym, prywatnym i publicznym, możliwe być miało wypracowanie własnej filozofii, uwzględniającej normy Boże i uzasadniającej rzeczywiste postępowanie narodu właściwe mu od początku jego dziejów. Dopiero wówczas można było zyskać „kamerton historycznego naszego przeznaczenia, do którego się będzie nastrojać reszta ludzkości", kamerton niesyntetyzujący dźwięków obcych, ale brzmiący treścią powinności wyznaczanych przez rządzący światem zakon przyrodzony³¹.

Mesjanizm i „filozofia narodowa" nie były jedynymi elementami dziedzictwa romantycznego krytykowanymi przez zachowawców; kolejnymi były tzw. idea słowiańska, przez wielu konserwatystów oceniana w kontekście ważnej w połowie XIX wieku tendencji do ujmowania ładu politycznego Europy raczej w kategoriach ras niż narodów, oraz nie mesjaniczny wprawdzie, ale wpływowy schemat historiozoficzny, dominujący wśród wyznawców szkoły lelewelowskiej, dostrzegający w pierwotnym gminowładztwie polskim uniwersalnie ważny ideał ustrojowy. „Dawno pośród nas słyhać – pisał wspomniany już Jan Koźmian – przepowiednie wielkich losów dla Słowiańszczyzny i następnie zbawienia Polski przez Słowiańszczyznę. Od Mickiewicza do autora *Ojciec nasz* [Cieszkowski] nie brakło nam w tej mierze świetnych wróżb i uroczych obietnic. Wielcy pisarze zaręczają, że się już żywotność ras romańskiej i germańskiej wyczerpnęła, i że Słowianie, lud młody i świeży, los Europy w ręce uchwycą. Są, co wyobrażenia socjalne połączyli z wyobrażeniami o przyszłości słowiańskiej i marzą raj na ziemi w epoce, w której Słowianie staną na czele oświaty i na szczycie potęgi. Wszystko to jest świetną fantazją, wszakże bałwochwalstwo jawnie przynosi. Jakoż pisa-

³¹ Cyt. z anonimowego rozbioru pracy G.W.F. Hegel's *Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz*, „Przegląd Poznański" 1845, t. I, s. 438 i 440.

rze, o których mówimy, odsuwając na bok prawo zasługi i przyjęcie epoki słowiańskiej wskazując jako konieczność historyczną, także obiecując raj na ziemi, wszelkie pojęcia moralne gwałcą³², i sprowadzają niebezpieczeństwo poświęcenia przez Polaków ich „katolickiej, europejskiej przeszłości, wierności oświacie łacińskiej zachodu, z której idą wszystkie cechy [ich] samoistności narodowej, a w następstwie tego „utonięcie w słowiańszczyźnie”³³. Po raz kolejny w konserwatywnej krytyce jednego z wątków romantycznych pojawiał się apel do zasługi kojarzonej z pojęciami moralnymi; w związku z tym sprzeciwowi wobec panslawizmu i dominacji Rosji jako głównego reprezentanta „kierunku niewoli” wśród ludów słowiańskich towarzyszyła niekiedy apoteoza odmiennego pierwiastka polskiego, wyobrażającego „wszelką swobodę i wszelki szlachetny postęp”³⁴, a co za tym idzie, sprzyjającego rozwojowi odmiennych narodowości w obrębie świata słowiańskiego, niedążącego do niwelowania dzielących je różnic, lecz szczepiącego chrześcijańskie zasady moralne.

Zachowawcy obawiali się jednak nie tylko imperializmu i samowładztwa rosyjskiego, kryjącego się za „ideą słowiańską”; równie krytycznie spoglądali na wiązany z nią niekiedy inny mit romantyczny, o Polsce jako gminowładczym wzorze dla Europy, mit bliski wszak rosyjskim „narodnikom” i Proudhonowi³⁵, przeczący nastawieniu konserwatystów nieeksponujących wagi form rządu i ostrzegających równie jednoznacznie przed wszechwładztwem jednostki, jak przed wszechwładztwem ludu. Ich sprzeciw wobec nastawienia nakazującego Lelewelowi i większej części polskich historyków tworzących od wpływem romantyzmu sięgać do idealnego stanu pierwotnego i w jego imię negocować rzeczywistość kierowany był nie tylko do apologetów gminowładztwa, ale także do tych wszystkich, którzy usiłowali bronić uniwersalnie ważnych wizji państwa lub stosunków społecznych, i tych, którzy – nie bacząc na przemiany historyczne, prowadzące ku

³² J. Koźmian, *Dwa bałwochwalstwa...*, s. 99.

³³ Idem, *Stan rzeczy w Wielkim Księstwie Poznańskim*, „Przegląd Poznański” 1847, t. VI, s. 738.

³⁴ Idem, *Dwa bałwochwalstwa...*, s. 98.

³⁵ Zob. choćby M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, zwłaszcza t. II, s. 314 i n.

demokratyzacji i systemowi przedstawicielskiemu obejmujące-
mu wszystkie „klasy obywatelskie” – wykluczali tego rodzaju
rozwiązania, wzorem Henryka Rzewuskiego, posiłkującego się
doktryną de Maistre’a.

I wreszcie moment piąty, bodaj – z punktu widzenia historyka
myśli politycznej – najważniejszy w konserwatywnej krytyce ro-
mantycznego dziedzictwa Polaków: jednoznaczny sprzeciw wo-
bec typowo romantycznej polityki uczuciowej lub historio-
zoficznej za nic mającej jedyną wartościową dla zachowawcy
politykę interesu i obowiązku, nakazującą nie protesto-
wać, lecz działać w obronie idei, którą naród niósł w sobie
i w myśl której winien był stale postępować³⁶. Broniąc tego, co
„obok zmiennych zewnętrznych kształtów jest niespożyte, abso-
lutne w ustroju ludzkości”: władzy, prawa i hierarchii moralnej³⁷,
zachowawca zakazywał buntu przeciw nim zarówno jednostce,
jak i narodowi pozbawianemu hierarchii, skoro władza była dlań
z natury rzeczy wynikającym, koniecznym dopełnieniem społec-
zeństwa, które bez niej w sposób uporządkowany istnieć nie
może; skoro hierarchia społeczna, kształtująca się w naturalny
sposób, jest nie tylko częścią dziedzictwa wspólnotowego, ale
i narzędziem obrony podstawowych zasad przez nie niesionych,
choćby prawa własności, a w pewnym zakresie także „wyższej”
kultury i politycznej roztropności.

U konserwatysty oba elementy znajdowały charakterystycz-
ne uzasadnienie: „z nierówności samych sił i zdolności, z jaką
człowiek się rodzi – pisał Popiel – z niemożebności jego życia
pojedynczo, ze stosunku rodzinnego, w jakim na świat przycho-
dzi, wykształca się organizm, tj. hierarchia, w której zarodzie
spotykamy się nie tylko z ideą, ale z faktem władzy i objawione-
go prawa”; wprawdzie „przypuszcza to stworzenie, tj. Boga
osobistego, ale to prawo tak jest zgodne z naturą ludzką, że mu
nauka miano prawa natury nadała – i w tym rozumieniu
prawo natury i prawo Boskie jest jedno i to samo”. Niezależnie od
kształtu politycznego, określanego przez rozkład „żywiółów skła-
dowych, potęg, które istnieją, podań przeszłości, geograficznego

³⁶ J. Szujski, *Kilka prawd...*, s. 205.

³⁷ P. Popiel, *Antoni Zygmunt Helcel*, [w:] *Pisma Pawła Popiela*,
Kraków 1892, t. II, s. 7.

i etnograficznego położenia"³⁸, stosownie do „naturalnej konstytucji wspólnoty”, należało realizować dobro wszystkich warstw na nią się składających i przez nią, poza rządem, winno być ono w pierwszym rzędzie spełniane z zachowaniem równowagi sił społecznych, której stabilność zależy od szacunku dla władzy i prawa, uwzględniających zasady moralne i chroniących rzeczywisty charakter wspólnoty, dwóch celów, do których każda wspólnota winna zmierzać i którym równowaga ma służyć; celów, ku spełnieniu których winna prowadzić warstwa przodkująca, będąca rządem naturalnym wspólnoty zwłaszcza w latach niewoli³⁹, niekierująca się wszak, wbrew Słowackiemu, „interese klasowym”, ale dobrem działającej solidarnie i niepodzielonej wspólnoty, której żadna warstwa nie miała być wykorzystywana do spełnienia politycznych rojeń, bo każda miała spełniać, prócz uniwersalnych, własne powinności stanu. Narzędziem politycznym nie mogło być szczególnie duchowieństwo: próby włączania go do „nielegalnych robót politycznych”, odwodzenia od właściwej pracy, „wprowadzenia” do sfery obcej posłannictwu, a tym samym zamazania granic dzielących dziedzinę ważne dla bronionej przez konserwatystów doktryny dualistycznej, określającej relacje między Kościołem i państwem, spotykały się z gwałtowną krytyką Popiela, Kajsiewiczza i Helcla.

Konserwatyzm stańczyków, zmierzający do zachowania „resztek narodowego życia strwonionego w nieudanych powstaniach”, jednoznacznie odrzucający „stałe jątrzący” irredentyzm, za „polityczny samogwałt” mający wystąpienia prowadzące do „płonnego wyzucia się sił żywotnych i grzesznego marnowania szpiku własnych kości”, był przykładem negacji polityki uczuciowej i szczepienia w jej miejsce poczucia powinności kierowanych po-

³⁸ *Ibidem*, s. 16–17.

³⁹ J. Szuj ski, *Dwie odpowiedzi: „Dziennikowi Poznańskiemu” na recenzję broszury „Kilka prawd z dziejów naszych”, P. Flor. Ziemiałkowskiemu na „List otwarty”, [w:] i d e m, O fałszywej historii...*, s. 214. Owa „warstwa przodkująca społeczeństwa” miała być zbiorem „tych wszystkich w dojrzałym wieku obywateli, którzy w sprawie ojczystej mają lub mieć powinni pewną ustaloną opinię, którym stanowisko, wykształcenie, majątek bez względu na rodowość pewien wpływ w społeczeństwie zapewnia” (*ibidem*, s. 215).

litycznym rozumem⁴⁰. Przykładem naśladowującym wskazania, które zawarł był w wypowiedzi z 1859 roku Walerian Kalinka, przenosząc do środowiska emigracyjnego wskazówki ustalone daleko wcześniej w kraju, głównie przez Wielopolskiego, Helcia i Fredrę: „Ludzie pracy organicznej – pisał Kalinka – mogą tylko powtórzyć słowa margrabiego Azeglio”, zrywając z „polityką uczuć” epatującą ideą niepodległości: „Wyżej nad wolność, wyżej nawet nad niepodległość narody, chcące pozostać cywilizowanymi, cenić powinny sprawiedliwość, porządek i moralność”. Zauważał bowiem Kalinka, że by „sprawę narodu posunąć nie dosyć jest widzieć sam tylko cel: trzeba przede wszystkim patrzeć na położenie obecne, trzeba z danych wychodząc stosunków ulepszać je stopniowo, w miarę jak bieżące wypadki przynieść mogą ułatwienie [...]. Powiemy w końcu: nikt trwale i szeroko nie może budować, kto nie buduje jawnie. Narody podbite nie mają dekretów stanu, ich najgłębsze myśli, ich najgłębsze dążenia znane są nieprzyjacielowi. Rząd nieprzyjazny może wszystkiemu przeszkadzać, wszelką pracę zbiorową rozproszyć, wszelkiemu rezultatowi zapobiec, najważniejszej przecież korzyści wydrzeć nam nie potrafi, bo ta nie leży w owocach pracy, ale w zaprawionych robotnikach”⁴¹. Nie żądać zbyt wiele, ale i nie winić Boga za niemożność spełnienia mesjanicznej roli, lecz za prawić robotników w codziennym, możliwym w danych warunkach trudzie, posiłkować się duchem mądrości, duchem wytrwałości, duchem rady, duchem rządu i duchem zgody oraz zmysłem pracy, zapobiegliwości, a przede wszystkim zmysłem politycznym. Za słabość owych „duchów” i „zmysłów” nie Boga winić należało, ale samych siebie; wszystkie brakujące im przymioty Polacy mogli „sobie wyrobić, gdyby mieli wolę; wszystkie warunki życia” mogli „zdobyć lub poprawić”, gdyby „się byli postarali o tamte przymioty. Czy nam Bóg dał mało czy wiele, źle czy dobrze, z tego, co dał mogli, zrobić więcej i lepiej. Nie On winien, ale my”. Z pewnością panowanie Polski nie „było ubrane w przedchrześcijańskie blaski nad-

⁴⁰ Zob. choćby S. Tarnowski, *Sumienność dzienników i dziennikarzy*, „Przegląd Polski” 1869, VII.

⁴¹ W. Kalinka, *O konspiracjach i działaniu jawnym*, „Wiadomości Polskie” 1859, 22 X.

europejskiej cnoty”, Polska nie „wcieliła w świeckie dzieje nauki Chrystusa”, a Polacy nie „dostali najwyższego między narodami powołania, skoro zdolni byli wystawić swą koronę na licytację *plus offerenti*, puścić losy swojej Ojczyzny [...] na wolę wszystkich wiatrów, przez *liberum veto* i zrywane sejmy, nie myśląc ni dbając o siebie”. „O gdybyśmy – biadał Stanisław Tarnowski – którym nasi poeci tyle mówili, żeśmy Chrystusem narodów, gdybyśmy chcieli poprawić sobie ich naukę, a mniemane podobieństwo rozpoczęli od przypomnienia sobie, że ostatnie trzy lata nauczania i cudów, że ofiara Golgoty i chwała zmartwychwstania, nawet w życiu Tego, który był Bogiem, poprzedzone były dziesięć razy dłuższym życiem w Nazarecie, życiem skromności, posłuszeństwa, pokornej pracy w warsztacie cieśli, gdybyśmy tę skromniejszą epokę wziąć sobie chcieli na wzór, może byłoby nam lepiej. Gdyby zamiast widzieć się w chwale Taboru i Wniebowstąpienia chcielibyśmy być cieśłami tylko i synami cieśli [...], może bylibyśmy nie głośnymi, zapomnianymi wyrobnikami tylko, ale wyrobnikami prawdziwymi. Dziś [natomiast] wyglądamy jak biedny obłąkany żebrak w domu wiariatów, który się ma za króla”⁴².

Wypowiedzi Kalinki i Tarnowskiego skierowane były przeciw romantycznemu dziedzictwu, uzasadniającemu „politykę uczuciową”, bliską też środowisku, w piśmie którego odnaleźliśmy tę wypowiedź, które – choć zaliczane do polskiej tradycji konserwatywnej – bodaj w największym stopniu hołdowało ideom mesjanistów. Kalinka i Klaczko, współredagujący emigracyjne „Wiadomości Polskie”, zbliżali się do stanowiska wypracowanego w kraju przez członków „grona krakowskiego” i wielkopolskich zachowawców, krytykując nie tylko usiłowania stronników europejskiej rewolucji, ale i tych, którzy wieszczili kres samoistnego życia Polski, nakazując „poddać się z miłością, dać się strawić, żeby żyć w nowym wielkim organizmie Rosji, przeznaczonej świat przetworzyć”⁴³, i tych, jak romantyczni mesjaniści właśnie, którzy miast oświecać umysły chcieli, tumanić fantazją, miast serca ogrzewać, chcieli je spopielić, miast siły skupiać i pomnażać, chcieli je wycieńczać i niweczyć, miast praco-

⁴² S. Tarnowski, Zygmunta Krasiński, s. 192–193.

⁴³ Odstępcy, „Wiadomości Polskie” 1860, nr 5.

wać z ufnością rozwagi, miotali się w szale rozpacz⁴⁴. Potępiając tajne sprzysiężenia, wzywając do „zbiorowej, poważnej i spokojnie rozwijającej się czynności na drodze jawnej”, do poparcia ludzi, „którzy ważąc potrzeby czasu i miejsca nie chcą od razu, na przebój wszystkim i wszystkiemu realizować swego ideału”, którzy „działają spokojnie, jawnie i nieprzerwanie, nigdy swej myśli nie odbiegając”, ludzi pracy organicznej „spostrzegających pewne punkta, pewne korzyści pośrednie, do których dążyć trzeba i można” i których „zdobycie przez to samo jest łatwiejsze a nie mniej ważne, bo przygotowuje ostateczne zwycięstwo”. Wzywając jednak do spełniania powinności indywidualnych i narodowych⁴⁵, do wzmocnienia wiary, stanowiącej podstawę wszystkiego, co wzniosłe, zacne i dające moc narodowości naszej, do opieki nad ludem, w związku z którym dopiero „wyższe społeczne klasy stanowią naród”, do jednoznacznego odrzucenia panslawizmu⁴⁶ i „nie schodzenia z wysokości pojęć obowiązków polskich do miejscowych tylko stosunków i prowincjonalnych potrzeb”, by „uświęconego w sercach wyrazu ojczyzna” nie wyparło nowe wyrażenie: „pomyślność prowincji”⁴⁷, porzucali ideały romantyczne na rzecz stanowiska ustalonego przez konserwatystów krajowych już w latach czterdziestych XIX wieku, gdy Wielopolski i Helcel wskazali możliwość prowadzenia „polityki rozumu”, znajdującej podstawę w prawie Bożym, ale wymagającej uznania zasady władzy, na której Bóg oparł ład społeczny. Prowadzona być miała przez tych, którym nie zbywało „dobrej woli”, o jaką Krasiński prosił Boga i jaką Tarnowski identyfikował z rozumem, „którego nie było w wojnach kokoszych i w rokoszach”, ze skutecznością

⁴⁴ *Katechizm nie-rycerski*, „Wiadomości Polskie” 1859, nr 8. To samo, pozornie jedynie retoryczne dla konserwatystów, pytanie zadawali w tym okresie publicyści krajowych pism zachowawczych, zwłaszcza „Czasu”, „Ogniska”, „Przeglądu Poznańskiego” i powstałego w 1859 r. „Dziennika Poznańskiego”, jednoznacznie opowiadający się za prowadzeniem pracy organicznej i stroniением od „ludzi ruchu”. Na temat polemiki Klaczki z Krasińskim zob. F. Hoesick, *Julian Klaczko. Rys życia i prac* (1825–1904), Kraków 1904, s. 111 i n.

⁴⁵ Art. wstępny „Wiadomości Polskich” 1859, nr 43 oraz 1859, nr 3.

⁴⁶ *Polska pod trzema obcymi rządami*, „Wiadomości Polskie” 1859, nr 12.

⁴⁷ Art. wstępny „Wiadomości Polskich” 1860, nr 11.

i wytrwałością, „których nie bywało w naszych sprawach i w naszej organizacji społecznej”, z duchem publicznym w końcu, „miłością Ojczyzny większą niż miłość własna, której nie było u nas nigdy, przed rozbiorami ani po nich, w dawnej oligarchii magnatów i anarchii szlachty, czy w dzisiejszej oligarchii i anarchii demagogicznej”. Dobra wola to „rzetelność, praca i dobry obyczaj w życiu prywatnym, spokój i równowaga w życiu społecznym, stateczność i jedność kierunku w życiu politycznym, poprawa i odrodzenie poczęte w każdym z osobna sercu jednego człowieka i ogarniające coraz dłuższym promieniem koło coraz szersze aż w końcu ogarnie całość”; przez nią można było „nabyć wszystko, czego się nie ma”⁴⁸, pamiętając jednak, że „bez praw ludzkich z Boskimi zgodnych musi się [społeczeństwo] rozprzęgać i własnymi rękami niszczyć [, że] musi być i świecki, ludzki porządek, zatem zwierzchność”, że istnieją w życiu społecznym różne powołania, obowiązki, stanowiska, że od „zgodnego, dobrowolnego ich zajmowania i pełnienia zawisła równowaga, harmonia, szczęśliwość i wartość”⁴⁹.

Wbrew krytyce wyznawców idei romantycznych, polityka ta nie wymagała zaparcia się polskości, przeciwnie, jasno formułowała warunek przechowania odrębności narodowej, wyrzekała się zamysłów powstańczych, skłaniających, by dla pozoru jedynie szanować prawo, choć wymagała porzucenia dychotomii: albo niepodległość i kultywowanie tradycji irredentystycznej, albo narodowa apostazja i ugoda. Nie kierując się pobudkami utylitarnymi, lecz wymaganiami religii i moralności, darząc władzę szacunkiem z obowiązku sumienia, ale bez „uszczerbku godności narodu i własnej”, należało – bez uginania się „przed natarczywością popędliwej opinii”, czyniącej „nieprzejednaną opozycję dogmatem i zadatkiem odrodzenia” – podjąć politykę krytyczną i wobec radykałów, i wobec absolutystów, przywrócić klasyczny prymat norm miarkujących swobodę władzy, kierujących roszczenia własne, w oparciu o nie bronić tradycyjnej pozycji rodziny i Kościoła, jednostek i narodu, ale też uwzględnić konieczność istnienia rządu, choćby obcego⁵⁰. Wielopolski, Fre-

⁴⁸ S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*, s. 194–195.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 199–200.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 167–168.

dro i Helcel, Raczyński, Koźmianowie i autor prac „mesjanicznych” Walery Wielogłowski nakazywali porzucić romantyczne dziedzictwo i „podnieść, wzmocnić, utrwalić to, co jest, nowych instytucji się dorabiać, nowe pola działalności zapępiać, organizm społeczny wzmocniać i rozwijać [i bo] Polskę nie wywalczyć, nie wykonspirować, ale wypracować trzeba”, działając w zgodzie z prawem, a nie przeciwko niemu⁵¹.

Wbrew wciąż pojawiającym się sugestiom niektórych historyków⁵² nie była to polityka o programie defensywnym; przeciwnie,

⁵¹ Por. L. Dębicki, *Portrety i sylwetki z dziewiętnastego stulecia*, Kraków 1907, seria I, t. I, s. 74–75. Aż do klęski Francji w 1870 r. polityki tej nie uznawało środowisko Hôtelu Lambert, bodaj najdłużej hołdujące ideałom romantycznym, choć wyczulane na ich błędność przez Kalinkę i Klaczkę, skoro krytykując działania Wielopolskiego, jego członkowie nadal podkreślali nieuchronność dziejowej sprawiedliwości, pisali o ludach, które „otrząsnęły się ze swoich pieluchów i podniosły głowę”, o tym, że Polska odżyje, bo swe zmartwychwstanie rozpoczęła „aktem sprawiedliwości i mądrości, będącej najlepszą gwarancją przyszłości” (*Polska i Rosja przez C.N.*, Paryż 1861, s. 3, 9), że nastąpi era sprawiedliwości, bo „życzenia ludów słuchanymi są od rządów”, a „negocjacje dyplomatyczne biorą teraz w rachubę, oprócz praw ugruntowanych na traktatach, prawa nie mniej święte narodowości; [...] pierwszym warunkiem wolności jest niepodległość narodowa, [...] przyszłe losy Polski zapisanymi są w nowych losach Włoch, [...] odbudowanie Polski jest więc przede wszystkim sprawą sprawiedliwości międzynarodowej, [...] dopóki trwać będzie stan przechodni, Europa będzie się ciskała w niepewnościach i konwulsjach” (*Polska i Europa przez C.A.*, Paryż 1861, s. 3–16 i fragmenty w tym samym tonie utrzymanego przemówienia księcia Czartoryskiego z 29 XI 1860 r.; por. także B. Deskur, *Dla moich wnuków*, Paryż 1863–64, t. II, s. 127 n.). Dopiero w 1870 r. ogłoszono w tym środowisku kres polityki uczuciowej, kres czasu negacji, opozycji, bierności, abstensji i początek czasu czynu i afirmacji, zwłaszcza dla Polaków żyjących w monarchii Habsburgów, którzy nie powinni już uważać się za naród podbity, „znajdujący się wobec obcego i nienawistnego mu rządu”, lecz podjąć otwarcie działania na rzecz umocnienia Austrii przeciwko Rosji i jej polityce słowiańskiej, budowy wielkiej federacji, a nie li tylko luźnej konfederacji narodów monarchii habsburskiej, zatem porzucenia projektu utworzenia Królestwa Galicji i nadania jej jedynie autonomii prowincjonalnej, skoro stanowi ona część Polski (*Mowa księcia Władysława Czartoryskiego miana w Paryżu na obchodzie 3 maja 1870 roku*, Paryż 1870, s. 4, 7 n.).

⁵² M. Król, *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Warszawa 1985, s. 5.

uzasadniała ona, w oparciu o racje zupełnie odmienne niż romantyzm, program pozytywnej pracy organicznej, odrodzenia społeczeństwa, przygotowujący je na właściwą chwilę odzyskania niepodległości, „dobijający” się, prawda, środkami legalnymi, zatem mniej spektakularnymi, o poszerzenie granic niezależności narodu od wrogiego mu kierunku politycznego przyjmowanego przez rządy zaborcze w imię szacunku dla „konstytucji narodów poddanych”. Świadomy słabości Polaków, niezdolnych wybić się zbrojnie na niepodległość, konserwatysta wzywał: „Spróbujmy innej drogi, nie ucisku i wyzyskiwania przez obcy żywioł, nie upokorzenia moralnego, nie osłabienia stanu społecznego przez sztuczny antagonizm, ale wejdźmy na drogę naturalną, prawną, chrześcijańską. Żądajmy języka, żądajmy samorządu, któryby nie osłabiając jedności państwa utrzymał właściwości, które Opatrzność dała każdemu szczepowi, żądajmy sfery działania dla własnego dobra, bo tylko zaspokojenia tych szlachetnych żądy, tak z jednej strony uwolni nas od kosztu i odpowiedzialności, tak zachowa nas od pokusy spisku i rewolucji. To powiemy rządowi, a sobie? Dajmy pokój wielkiej polityce, która nie jest rzeczą koronnego kraju, doprowadzonego do atomizmu społecznego i atonii moralnej”. Nie szło mu bowiem o ostateczne ideały, a jedynie o dobiecie się przez naród warunków bytu, które mogły zapewnić normalne wykształcenie i form, i zasad społecznych⁵³.

W opinii konserwatystów bałwochwalcze skażenie dotyczyło tych wszystkich romantycznych twórców, którzy epatując ideałami wybitnej jednostki lub narodu wybranego, niekiedy w mesjańskim pośłannictwie przewyższającego Zbawiciela, wizjami wyjątkowości polskiej filozofii, doskonałości ustrojowej lub rasowej, nie tylko odwoływali się do obowiązków zwykłej moralności, ale i rozbijali intelektualną i religijną jedność narodu, wprowadzając założenia uniemożliwiające zbudowanie spójnego i należycie ufundowanego systemu powinności. Koncepcja powinności właśnie, powinności wyznaczanych przez normy prawa przedmiotowego, zatem wiążące jednostki i narody oraz niezależne od świadomej decyzji człowieka, była w moim przekonaniu kluczo-

⁵³ P. Popiel, *List do księcia Jerzego Lubomirskiego*, [w:] *op. cit.*, t. I, s. 73.

wym elementem konserwatywnej krytyki dziedzictwa romantycznego; krytyki uzupełnianej rozważaniami kreślącymi zarys programu pozytywnego, być może nie dość jednoznacznie uwzględniającego przemiany sposobów ujmowania życia politycznego, ale przecież nierównie mniej maksymalistycznego niż projekty romantyczne. Projekty pełne wzniosłych racji religijnych, po które przecież – wbrew pozytywistycznej atmosferze końca wieku – sięgali stańczycy, winieni wielokrotnie za kontynuację tradycji romantycznych w tym właśnie względzie, ale winieni niesłusznie. Nie o duszy narodu bowiem, ale o duszy jednostkowej wspominali konserwatyści końca wieku. Zauważając, że „kto bądź przeczy, bądź tylko nie przyznaje duszy nieśmiertelnej i osobistej w człowieku, w konsekwencji musi prędzej czy później dojść do tego, że straci wiarę w przyszłość narodu i zgodzi się na jego śmierć”, podkreślali konieczność uwzględnienia istnienia Boga oraz „duszy osobistej, nieśmiertelnej bezwzględnie w człowieku”, a jedynie „względnie na tym świecie nieśmiertelnej [duszy] w narodzie”, stawiając powinności jednostkom jako członkom narodu, nie narodowi jako bytowi samoistnemu. „Jeżeli tego wszystkiego nie ma”, jeśli inaczej postąpi się z „organizmem politycznym raz rozłożonym, musi [on] »pójść obcym ciałom na posiłki«, wskrzesić go nie [będzie już] można, galwanizować miłościami, poświęceniami i tymi podobnymi mrzonkami nie [będzie] warto”⁵⁴, choćby owym „miłościom” i „poświęceniom” przydawano mesjaniczne zabarwienie.

Jeśli Mickiewicz trafnie diagnozował istotę romantycznej filozofii polskiej, to myśl konserwatywna wydaje się z nią zrywać, skoro stroniąc od mesjanicznych wątków, wyraźnie wskazuje Boga i Jego prawo obowiązujące narody i państwa tak jak ludzi jako źródło istniejącego ładu świata; świata niebędącego bezcelową zagadką, niemającego człowieka za swój środek ciężkości i niepoddającego się prawu odpowiadającemu woli i żądzy ani człowieka-jedynowładcy, ani suwerena-ludu, niewpadającego tedy w żadną z dwóch skrajności romantycznej filozofii politycznej różnych krajów, w żadną z „dwóch równych

⁵⁴ S. Tarnowski, *Obrachunek „Przeglądu Polskiego” po dziesięciu latach jego istnienia*, („Przegląd Polski” 1876, 1 VII), [w:] *idem, Studia polityczne*, Kraków 1895, t. I, s. 169.

sobie negacji Boskiego i ludzkiego prawa, dwóch form anarchii, które społecznie i politycznie objawiają się inaczej (choć nieraz podobnie), ale moralnie są sobie równe i takie same”, bo bez religijne – wszechwładztwa państwa lub wszechwładztwa ludu albo racji Stanu i Rewolucji, ale świata, o którym zdaniem Tarnowskiego marzył Krasiński: świata Prawa, Sprawiedliwości i Wolności⁵⁵. Za Tarnowskim powiedzmy zatem, z drugiej niejako strony, że poezja romantyczna, „mogła się nieraz mylić, schodzić na drogi mistycyzmu albo dawać zbyt śmiałe obietnice przyszłości, atoli ta prawda jaka tam jest, ta sama istota tej poezji, to był kordiał życia, to było pokrzepienie serc, to było podniesienie miłości ojczyzny, wiary, nadziei: to nas wszystkich uczyło i czuć i myśleć, i wierzyć i ufać, i kochać i służyć”. W końcu bowiem, „jeżeli ta poezja myli się czasem, to się ze swoich pomyłek stopniowo oczyszcza sama, i w swoim słowie ostatnim w *Psalmie Dobrej Woli*, daje nam naukę najprostszą i najprawdziwszą, wskazuje drogę prawdziwego odrodzenia i zmartwychwstania. Cześć i wdzięczność tej poezji na wieki”⁵⁶.

⁵⁵ I d e m, *Zygmunt Krasiński*, s. 200–203.

⁵⁶ I d e m, *Po ogłoszeniu niepodległej Polski (Przy obchodzie w Uniwersytecie Jagiell. 4 grudnia 1916)*, Kraków 1916, s. 21.